Dilemas da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica*

MAURO W. B. DE ALMEIDA

O aspecto mais excitante desse livro é que ele trata de frente um fenômeno teórico curioso: a guerra que estruturalismo e materialismo cultural travam na floresta amazônica. É uma guerra com características tradicionais que não podem deixar de chamar a atenção do observador externo: nela, a existência do adversário é, parece, essencial para reafirmar a identidade de cada contendor, ao mesmo tempo que cada um deles é incapaz de reconhecer no seu interlocutor e adversário uma verdade sobre si mesmo.

Não admira que a floresta amazônica seja um terreno fértil para o estruturalismo. Contrariamente à previsão de um evolucionismo tecnológico, por exemplo, sociedades pequenas e tecnicamente rudimentares, vivendo em ambientes marginais como o cerrado, mostram a qualquer observador uma inesperada exuberância intelectual e sociológica. Nada mais natural, portanto, que tomá-las como evidência da autonomia da atividade simbólica que se expressa em classificações, mitos e construções de valor estético, requintes que os materialistas pensam estar acima das posses materiais desses povos pobres.

De fato, houve dois momentos na literatura materialista sobre a planície amazônica (as chamadas *lowlands*). No primeiro, o ímpeto ordenador de Steward procurou explicar as características culturais dos indígenas pela determinação ecológica. A linha geral do raciocínio é que as características ambientais da floresta tropical amazônica favoreceriam a agricultura itinerante e as práticas de caça e coleta; estas, por sua vez, permitiriam apenas formas

---

* DESCOLA, Philippe. *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar.* Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, 1986, 450 pp.

Anuário Antropológico/86
Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988

sociais simples, tanto social quanto culturalmente. Em contraste, o potencial agrícola intensivo do altiplano e da mesoamérica explicaria o desenvolvimento, nessas áreas, de civilizações. Duas exceções: uma, que já mencionamos, é a complexidade cultural de povos marginais (Brasil Central); a outra, a complexidade social atestada por sociedades estratificadas que, no passado, habitaram as margens do Amazonas. A explicação para essas exceções pôde ser então buscada em fatores intervenientes: difusão, empréstimos e sobrevivências, degradação e expulsão (Steward, 1963:751-2; Lathrap 1968:23-30).

Num segundo momento, passou-se à ofensiva. Esmiuçando-se o efeito do ambiente tropical sobre as sociedades indígenas, chegou-se à conclusão seguinte: a ecologia amazônica não seria tão limitativa como Steward acreditava, havendo margem de manobra para maiores agrupamentos de população (Carneiro, 1961:47-67). Seguiram-se vários refinamentos que visavam, analogamente, restabelecer a verdade do teorema inicial ("a ecologia reina"), seja redefinindo o "ambiente", como nas teses onde o foco da limitação ecológica passa da agricultura – calorias – para a caça – proteínas – (Gross, 1975:526-549); seja bipartindo a Amazônia em dois ecótipos distintos, a várzea e a terra firme, restringindo ao segundo ecótipo o papel de inibidor da evolução social (Meggers, 1977; Lathrap, 1970); seja bipartindo a própria várzea em dois momentos técnicos distintos (agricultura-pesca não intensivas, agricultura intensiva baseada no milho) para explicar as chefias e cerâmicas complicadas da várzea (Roosevelt, 1980). Tudo isso é feito em nome da ciência mas, ao mesmo tempo, tudo isso evoca os sintomas daquilo que Lakatos (1978) chamou de degeneração de um programa de pesquisa: conjetura, refutação da conjetura, reabilitação da conjetura pela redefinição do objeto mais reformulação do teorema inicial; nova refutação do teorema modificado, seguida de novo processo salvacionista. . .

Em contraste, a perspectiva estruturalista, quer aplicada aos povos marginais do Brasil Central, quer aos povos florestais da Guiana, do alto Rio Negro ou do sopé andino, moveu-se em terreno mais seguro. Sem avançar generalizações (e defendendo-se, assim, não *a posteriori* mas *a priori,* de refutações incômodas), concentrou-se em produzir alguns clássicos etnográficos onde a qualidade descritiva combina-se usualmente com a atenção minuciosa que é conferida à vida social e simbólica (mas há uma típica pobreza em dados quantitativos, que abundam, ao contrário, nas monografias materialistas), freqüentemente em diálogo implícito ou explícito com Lévi-Strauss. Às vezes, há um ataque antimaterialista claro: como no raciocínio de Pierre Clastres sobre os Tupi-Guarani, no qual não é a pobreza material (derivada de limitações

ecológicas) que explica a ausência de hierarquia política, mas é, ao contrário, uma cultura antipolítica, por assim dizer, que obsta o desenvolvimento tecnológico. Para que esses raciocínios funcionem são necessárias, é claro, demonstrações subsidiárias de que as sociedades amazônicas funcionam aquém das limitações impostas pelo ambiente (Lizot, 1977; Beckerman, 1979).

Resumindo: a discussão das relações entre natureza e cultura na Amazônia se processou até agora como um jogo de soma zero, onde o estruturalismo só ganha o que o materialista perde e vice-versa. Mostrar que um "enigma da cultura" não passa de uma resposta adaptativa a um desafio material é vitória para os materialistas e qualquer coisa a menos é sinal de fracasso. Apontar uma exceção aos teoremas materialistas é êxito, e aceitar qualquer uso prático para um fenômeno cultural é derrota humilhante para os idealistas.

Esses rótulos são de Daniel Gross (1984), que divide em duas categorias excludentes as principais etnografias publicadas recentemente sobre indígenas amazônicos. Para Gross, não se trata apenas de classificar em duas categorias etnografias consideradas, de resto, como de ótima qualidade (Bergman, 1980; Henley, 1982; C. Hugh-Jones, 1980; S. Hugh-Jones, 1980; Maybury-Lewis, org., 1979; Seeger, 1981). O ponto de Gross é que só os materialistas forneceriam o tipo de dado que se presta a generalizações, à construção de leis e à predição. A batalha seria então desigual, porque só os materialistas se exporiam ao combate. Contudo, como já sugerimos acima, o programa materialista mostra sintomas de mecanismos patológicos de defesa, que consistem em complicar indefinidamente as definições e as leis para se resguardar da refutação empírica. Se a doença dos "idealistas" é não aparecer para o combate (acusação feita em geral aos guerrilheiros), a doença dos "materialistas" é usar defesas tão sólidas que tiram ao combate qualquer relevância. Em outras palavras, ao contrário do que supõe o refutacionismo ingênuo que identifica ciência com o enunciado de teoremas que podem, em princípio, ser refutados por instâncias empíricas, "nenhum resultado experimental pode matar uma teoria: toda teoria pode ser salva, ou por intermédio de alguma hipótese auxiliar, ou por meio de uma reinterpretação conveniente de seus termos" (Lakatos 1978:32).

Qual é a alternativa que Lakatos propõe a um falsificacionismo ingênuo? Um falsificacionismo sofisticado. Neste, não são fatos que matam uma teoria (pois a teoria materialista, como se viu, é capaz de renascer como fênix de uma fogueira infinita de exceções), e sim *uma teoria mais poderosa.* Uma teoria é mais poderosa porque tem um excedente empírico em relação à anterior

(explica fatos novos, ou que eram proibidos por esta); porque engloba no seu seio os fatos da teoria anterior que não foram refutados; e porque alguns dos fatos novos que prevê são verificados (Lakatos 1978:32).

Segundo esse critério, o estruturalismo não é capaz de matar o materialismo cultural. O estruturalismo satisfaz o primeiro requisito (explica fatos novos) e responde ainda ao terceiro critério: é capaz de verificar alguns dos fatos novos que prevê (um exemplo é o exaustivo estudo do ritual do Jurupaari efetuado por Stephen Hugh-Jones (1980) que, além de ser uma etnografia autocontida, é uma verificação de "deduções transcendentais" (formuladas por Lévi-Strauss, corroborando algumas delas). Mas não satisfaz o segundo critério: englobar em seu interior os fatos não refutados do pensamento materialista. A questão, portanto, acaba sendo a da possibilidade de uma teoria capaz de matar tanto o estruturalismo como o materialismo cultural.

Os estudos empíricos orientados ecologicamente têm levado à constatação repetida de que as condições ecológicas, demográficas e tecnológicas não são utilizadas em sua plena capacidade pelos povos amazônicos (Bergman, 1980; Johnson, 1983). Há um excedente não utilizado. Mais gente poderia viver, mais trabalho poderia ser feito, mais recursos naturais poderiam ser extraídos.

Um dos primeiros a perceber a implicação da existência desses excedentes virtuais foi Sahlins (1968), ao participar de um simpósio sobre povos caçadores-coletores. A formulação de Sahlins tornou-se clássica: tais sociedades são as primeiras "sociedades da abundância". Elas são exemplos de sociedades tecnologicamente simples que, em vez de viverem no limite da miséria, vão bem em termos nutricionais e de trabalho, como Bergman (1980) diz para os Xipibo. Há, contudo, outra implicação: tais sociedades são dotadas de graus de liberdade para agir improdutivamente sem serem punidas pela seleção natural, isto é, sem afetarem sua própria capacidade reprodutiva. Na formulação mais radical de Bataille (1967), que antecipa a de Sahlins, se tais sociedades querem permanecer em equilíbrio estável, possuindo ao mesmo tempo esses excedentes virtuais, elas não têm escolha senão destruir o excedente de que dispõem através de guerra, infaticídio, tabu, sacrifício, festa, refinamentos culinários e outros atos perversos. São sociedades infantis, portanto, que não aprenderam ainda a direcionar suas energias para fins exclusivamente procriativos/produtivos, ilustrando na economia o polimorfismo perverso que Freud notou nas crianças civilizadas.

Na mesma época, porém, que Bataille lutava sozinho com a noção de *gasto,* com que queria fundar uma economia generalizada, um economista,

Piero Sraffa (1960), reabilitava de forma precisa a noção de excedente. Essa noção foi utilizada implicitamente por vários antropólogos, mas aparece explicitamente bem mais tarde (Gudeman, 1978). Não se retomou, porém, a noção que Bataille havia introduzido, que é a de um uso simbólico do excedente, sob a forma de gasto. Como se sabe, Lévi-Strauss foi o primeiro, em *O Pensamento Selvagem,* a mostrar que as classificações primitivas não são simplesmente funcionais como pensaria um durkheimiano. Elas são exageradas até os limites da neurose obsessiva, face às exigências sadias da adaptação biológica. Regras de parentesco e padrões estéticos, mitos e etiqueta apresentam essa mesma tendência delirante. Tudo isso, porém, é normalizado sob a hipótese estruturalista: o que seria perversão para os que vêem a cultura como instrumento puramente adaptativo é exercício inevitável do polimorfismo humano inato no campo do pensamento, polimorfismo caracterizado pela capacidade de gerar estruturas de tamanho e complexidade infinitas, gasto simbólico. Talvez polimorfismo e adaptação, liberdade e necessidade, não sejam inconciliáveis. Um grupo que vivesse no limite de suas capacidades, da mão para a boca, não teria estoque algum de alternativas imaginárias que pudesse converter em ação. Extinguir-se-ia sob o impacto de leves mudanças ambientais, se não "pensasse muito rápido". O uso livre da capacidade de fabulação (Carneiro da Cunha, 1986), num grau limitado pela produtividade do trabalho gerador de excedente (virtual ou não) confere às sociedades humanas flexibilidade adaptativa.

Se é assim, destruir excedentes demográficos pela guerra ou pelo controle da natalidade; subutilizar recursos da fauna via tabus alimentares; desperdiçar o tempo com rituais de passagem; construir, em suma, catedrais intelectuais para organizar com prazer a destruição do excedente virtual – tudo isso encerra uma sabedoria profunda. Tal via evita o caminho da expansão ilimitada, da degradação da natureza, da exploração do trabalho do outro que marcam nossa ideologia na qual o jogo sem vencedores, o sexo sem reprodução, a comida com tabus e a mitologia parecem ineficientes. Mas não é esta a sabedoria em questão. Antes, tal sabedoria consiste em que, nas sociedades primitivas, as áreas de fabulação constituem o equivalente de nossa ciência pura, que sabemos ser um terreno de onde podem brotar aplicações imprevisíveis, e da qual nenhuma sociedade moderna pode se abster sob pena de estagnação.

O livro de Descola pertence a esse possível paradigma inclusivo que procurei delinear acima. Em primeiro lugar, a pesquisa em que é baseado trata dos fatos estudados pelo paradigma ecológico em seu próprio terreno. Estu-

dando os Achuar – um povo Jívaro da amazônia equatoriana – Descola reexamina, entre outras, três proposições típicas: a de que a disponibilidade de proteínas e/ou calorias constitui um fator limitativo do crescimento populacional de grupos indígenas na floresta tropical; a de que tais fatores operam diferencialmente na várzea e na terra firme, refletindo-se em competição pelo ecótipo mais produtivo; a de que o uso de recusos cinegéticos abaixo do ótimo tem funções adaptativas na medida em que regula o estoque de proteína animal. Os fatos são: a densidade demográfica dos Achuar está bem abaixo do nível em que se faria sentir a escassez de proteínas ou de calorias; como isso se verifica tanto na várzea como na terra firme, não se observam pressões competitivas sobre a várzea; os tabus de caça não obedecem às predições derivadas do modelo de maximização de proteínas.

Uma outra proposição típica é a que busca explicar o comportamento de indígenas não pela maximização – de população, de calorias, de proteínas – mas pela minimização do trabalho (em troca de um adequado grau de satisfação). Esse é o conhecido modelo de Chayanov, bastante popularizado entre antropólogos pela obra de Sahlins. Contrariamente ao que prevê o paradigma chayanoviano, porém, os Achuar parecem não contabilizar racionalmente o esforço que empregam em seus roçados contra o retorno que deles obtêm: seus roçados possuem em alguns casos dimensões desmesuradas face às necessidades familiares (Bergman, 1980; Johnson, 1983).

Em segundo lugar, o livro integra os "fatos" do paradigma alternativo. Mostra a competência técnica e cognitiva que arma a prática Achuar como indissociavelmente ligada a uma visão do mundo. Para os Achuar, por exemplo, roçados não são apenas fonte de comida ou de prestígio (variáveis quantificáveis e que podem ser maximizadas). São parte de um cosmo; são povoados de entidades com as quais suas mulheres se relacionam de forma especial; essas entidades são consangüíneas do grupo doméstico. Natureza e cultura distinguem-se aqui em grau e não em espécie e assim os animais da floresta que fica para além dos roçados, e com os quais lidam os homens, são ora inimigos, ora aliados. Em resumo, se os Achuar resolvem um problema material que é reproduzir uma população de maneira estável, eles o fazem simultaneamente ao uso de uma capacidade para pensar, aplicada tanto à sua prática quanto ao que está além das exigências imediatas desta.

Não se trata, então, de refutar teses de qualquer das teorias em competição (a refutação não mata teorias), mas de preservar os "fatos" bons de cada teoria (caráter estruturado do simbolismo; viabilidade adaptativa da prática Achuar) e, talvez, apontar para fatos novos.

A realização desse programa pareceria, à primeira vista, dificultada pela rarefação sociológica e mitológica dos Achuar do Equador oriental, agravada pela unidade de análise escolhida pelo autor: o grupo doméstico. Não exibindo uma cosmologia complexa e interligada e com sua estrutura social tratada à escala de famílias, os Achuar pareceriam mais adequados a retratar uma sociedade que se decidiu a fazer coisas da maneira mais simples possível. Para Steward, por exemplo, a estrutura social se rarefaz ao nível de unidades domésticas como resposta a condições ambientais (Steward, 1976) ou econômicas (Steward e Murphy, 1977). Descola, é verdade, descreve o grupo doméstico como uma unidade técnica (pessoas, territórios e objetos, envolvidos em práticas). Contudo, enfatiza que é na cosmologia Achuar que esses elementos são convertidos numa unidade discreta e fechada em si mesma. A unidade de análise é assim justificada em termos dessa cosmologia Achuar. Esta não é vista como mera racionalização de uma adaptação material; ao contrário, a sugestão é de que a forma exacerbadamente "doméstica" de sociabilidade Achuar é guiada, além das exigências materiais imediatas, pela idéia de autonomia embutida na cosmologia Achuar. Voltaremos a esse ponto adiante.

Acompanhemos por ora o plano do livro, em seus traços mais gerais, para dar uma idéia da construção feita a partir do programa acima. Renuncio a dar uma idéia da riqueza etnográfica do livro, ou de sua argumentação rigorosa; isso, só a leitura integral pode mostrar. A primeira parte do livro descreve em detalhes o ambiente habitado pelos Achuar. Há primeiro uma descrição zoológica, botânica, pedológica, limnológica etc. desse ambiente; em seguida, e separadamente, a versão Achuar sobre o meio em que vivem. Uma primeira conclusão é que a etnoecologia nativa, como a nossa, não reflete necessidades imediatas. Há um excesso classificatório.

A segunda parte trata da ação material dos Achuar sobre o ambiente descrito na primeira parte. Ainda aqui, descrevem-se primeiro as técnicas e, em seguida, as "idéias que fazem os Achuar sobre sua intervenção nesse ambiente". Assim, primeiramente caça, agricultura e coleta são minuciosamente quantificadas (num diálogo estreito com as hipóteses dos materialistas culturais); e, paralelamente, os modelos Achuar que tratam dessas atividades são descritos. É onde, por exemplo, emerge a refutação das teses de Ross sobre tabus alimentares (Ross, 1978).

Os dois capítulos finais perseguem, por assim dizer, a série iniciada com ecologia e tecnologia, adicionando-lhe um novo termo: a economia. Assim, um desses capítulos trata da divisão do trabalho entre os sexos mantendo-se,

ainda aqui, a separação entre os dados quantitativos e a visão Achuar sobre a divisão do trabalho. O outro trata da produtividade do sistema econômico Achuar e, de novo, temos primeiro a mensuração de variáveis (num diálogo implícito com Sahlins e Chayanov). Todavia, a passagem à visão nativa da "produtividade econômica", revela-se problemática, já que essa categoria parece inexistir para os Achuar. A simetria do livro estaria quebrada nesse ponto. Para evitar isso, Descola invoca, em lugar da noção de "produtividade", a noção nativa de "viver bem". Não se trata mais de descrever o modelo Achuar de "produtividade": trata-se de um outro ponto de vista sobre o que é economia.

Para chamar a atenção para essa distinção, Descola poderia ter utilizado as idéias de Aristóteles que são aqui perfeitamente apropriadas. Em termos aristotélicos, a noção de produtividade não é econômica, e sim crematística. A crematística é a arte de maximizar. Os Achuar, indiferentes à crematística, estariam interessados na ordem doméstica, isto é, na *oikonomia* propriamente dita. A ordem doméstica subordina-se, porém, a um fim ético, que é a a produção de bons cidadãos que exercitam o "bem viver". Continuando com Aristóteles, na economia Achuar a causa material é a ecologia; a causa eficiente é a tecnologia; a causa formal é a cosmologia; a causa final é o viver bem. Essas quatro causas esgotam o que há a saber acerca da *casa* Achuar, vista como junção de uma matéria a uma forma que se dá no decurso de um fazer.

Voltando a Descola. Uma série (ecologia/tecnologia/economia) e duas colunas (medição/representação) resumem o esqueleto do livro e apontam também para uma peculiaridade de construção. A coluna da representação (taxonomias, mitos, tabus e regras) deriva seus dados de um contato extensivo com informantes, travado nas localidades onde vivem os Achuar sedentarizados e em contato com missionários e comerciantes, tendo abandonado a forma de vida baseada em unidades domésticas discretas. Já os dados de mensuração foram obtidos em contatos intensivos, amostrais, com os Achuar nômades e dispersos na floresta, tomados como representantes do modo de adaptação tradicional. É claro que se torna necessário uma hipótese para legitimar a agregação desses dois tipos de dados. A hipótese é que todos os Achuar (quer dispersos em grupos domésticos na floresta, quer reagrupados em centros missionários) compartilham um mesmo conjunto virtual de técnicas e representações e que estas são parte da competência de todos. Essa hipótese, contudo, postula justamente aquilo que o livro deveria provar: que a ordem simbólica e a ordem material, que estruturas e práticas são unificadas e não disjuntas.

Essa circunstância torna difícil saber até que ponto o procedimento de justapor em colunas paralelas (metáfora que uso para descrever um procedimento bem mais refinado) o plano "ético" (mensurações) e o plano "êmico" (classificações) é uma contingência empírica ou remete a uma atitude teórica que opõe "real" e "ideal", a qual separando-os em princípio, propõe como problema teórico sua junção num modelo (como em Godelier, 1984). Esse problema é ilustrado por uma nota de rodapé onde o autor se refere às técnicas corporais. Por que razão não são estas incluídas no capítulo das técnicas de intervenção da natureza? Por que razão são excluídas do livro, sendo relegadas para o domínio da "morfologia simbólica"? O consumo do próprio corpo e de outros corpos não é produção de pessoas e de coisas? Minha sugestão é que a dificuldade com as técnicas corporais parece estar, para Descola, na falta de limites entre o real e o ideal. É o que se infere da crítica que faz, na mesma nota, a Seeger e colaboradores. O essencial dessa crítica é o seguinte: quando esses autores falam dos odores do corpo como parte de uma cosmologia deveriam, numa "coluna paralela", falar também das determinações materiais correspondentes. Mas o que seria isso? Os mecanismos de homeostase térmica e de atividade glandular?

Um paradigma que possa, de fato, subsumir tanto o materialismo vulgar quanto o *estruturalismo não deveria proceder pela* justaposição, como se existissem na realidade objetos "materiais" e objetos "ideais" que uma dialética devesse juntar. Nisso, poderíamos nos inspirar nos próprios Achuar que, segundo Descola (*recusando a interpretação de Harner), não segmentam* o universo em coisas visíveis e idéias. Parece ser mais fecundo seguir aqui Aristóteles, para quem objetos feitos pelo homem, como a "ordem da casa", são união de uma forma a uma matéria. *Não cabe perguntar se o mármore* determina a forma da estátua ou vice-versa. Objetos e pessoas são então vistos como unidades matéria-forma, como no par significado-significante e jamais como duplas de coisas distintas: aparecem como mercadoria ou dom, como fregueses ou cunhados, como elétrons ou distribuições de probabilidade, e assim por diante.

Se abandonamos a disjunção material/ideal, juntamente com a distinção entre objetos e pessoas, entre produto e meio de produção, entre *input* e *output*, entre energia e informação, abrimos caminho possivelmente para uma verdadeira economia generalizada, onde excedentes são materiais e simbólicos, onde o controle de meios de produção envolve o controle do sobrenatu-

ral, onde corpos e objetos são reproduzidos e repensados.[1] Na verdade, acredito que é nessa direção que apontam as belas análises feitas por Descola em torno dos roçados e de sua magia, e da caça e seus tabus.

Para terminar estas considerações, quero voltar ao foco fundamental do livro que é a casa Achuar. Na conclusão do trabalho, articulam-se os planos ecológico/tecnológico/econômico sob a ótica do (bom) funcionamento da casa. No capítulo sobre "os critérios do bem-viver", como disse acima, há uma primeira secção sobre a produtividade Achuar, onde Descola, sobre a base dos dados de mensuração, conclui que o planejador doméstico Achuar privilegia o equilíbrio ecológico, a autonomia produtiva da família, o tempo livre e as preferências alimentares. Quero retomar esse ponto, mas antes volto à segunda seção desse mesmo capítulo, onde Descola reafirma que o foco que lança sobre a unidade doméstica (que faz, à primeira vista, o papel da "firma" nos modelos microeconômicos) simplesmente reflete a ideologia dos Achuar: "Se a ecologia dos Achuar pode ser qualificada de doméstica, é porque cada casa se pensa como um centro singular e autônomo onde é representada de maneira permanente a relação com o meio ambiente" (:398). Gostaria de fazer meus comentários finais sobre essas duas conclusões que se articulam, uma justificando a outra: a idéia de equilíbrio, ao nível da unidade doméstica (plano técnico) e a de autonomia da unidade doméstica (plano cosmológico), ambas conduzindo ao "bem-viver".

O que me incomoda é que a casa Achuar é, ao mesmo tempo, um microcosmo e uma microempresa; certo, mas sua autonomia e seu equilíbrio são perturbados pela existência das mulheres. Como o modelo omite o parentesco (não está na esfera da "prática econômica"), a questão parece escamoteada, mas deixa resíduos. Ao passarmos da casa ao roçado, permanecemos ainda no domínio da consangüinidade (pois os Achuar assimilam seus genros e cunhados a consangüíneos). E ao passarmos do roçado à mata, nos encontramos no domínio da afinidade. Nessa visão da natureza que circunda a casa, a floresta aparece como um extremo num contínuo que se inicia no interior do lar. Nesse extremo, só é possível fazer guerra ou fazer aliança: a aliança é necessária, mas perigosa. Esse reconhecimento parece indicar que, na própria lógica Achuar, a casa não é autônoma porque parte de sua capacidade reprodutiva precisa ser extraída de uma periferia. Dessa periferia as mulheres são extraídas, para depois, sob a ficção da consangüinidade, terem sua ori-

1. Passos em direção a essa economia generalizada podem ser vistos por exemplo, em C. Hugh-Jones, 1980; Granero, 1986; Chaumell, 1985.

gem extradoméstica apagada. Dessa maneira, a aliança é simbolicamente expulsa para a periferia do mundo doméstico, cujo centro é visto como um núcleo de substância comum. Essa assimilação não esconde nem pode esconder, para os Achuar, o reconhecimento simultâneo de que as mulheres são objeto de negociação e de disputas cruciais, de que reina nessa economia uma disputa surda entre as "microempresas".

Fica a impressão de que nos Achuar a consangüinidade é uma métrica que coincide com a métrica da contigüidade espacial. Quanto mais longe, menos consangüíneo. A fronteira desse espaço tem então o aspecto de uma membrana difusa, por onde passam coisas, animais e mulheres (e pessoas de inimigos?). A casa é, se essas idéias fazem sentido, o núcleo de uma célula que metaboliza o que vem de seu exterior, de onde obtém suas forças reprodutivas (mulheres que produzirão mandioca e animais que se tornam carnes). O entorno da casa, que é a extensão, por assim dizer, dessa célula, é variável. Descola descreve variações enormes de produtividade de roçados entre casas distintas e apenas menciona uma explicação: o "prestígio". Mas a idéia de prestígio supõe precisamente uma relação *entre casas:* supõe que há uma distribuição de grandeza entre casas diversas que as diferencia pela capacidade respectiva de atrair e metabolizar objetos para seu núcleo.

Vejamos agora a questão do equilíbrio como característica da "microeconomia Achuar". Descola justifica o tratamento "micro" de sua descrição pelo apelo à ideologia de autonomia dos Achuar. Estes organizam-se como em pequenos países que dispõem de recursos naturais (terra, plantas, animais, peixes e mulheres) não produzidos, e os utilizam de maneira a "viver bem". Entre uma casa e outra, observam-se flutuações na intensidade do trabalho, no número de mulheres, no tamanho de roçados. Mas, à falta de uma macroeconomia, não sabemos se tais flutuações locais não se transformam em mudanças globais, nem como elas afetam umas às outras; nem sabemos, também, como os não-Achuar afetam tal equilíbrio. Afinal de contas, como já foi dito, em que pese a existência (por hipótese) de um modelo Achuar comum a todos, alguns vivem em centros missionários e outros lidam com patrões.

A questão que coloco aqui é a seguinte: por que razão se perpetuaria o microcosmo Achuar guiado pela idéia estabilizante da "boa vida"? A resposta interessante que Descola dá a essa questão é: por inércia. Essa resposta é mais profunda do que parece à primeira vista. Ela parte da observação de que há um único plano Achuar que regula, simultaneamente, a tecnologia, a sociologia e a cosmologia. Se isso é verdade, então a mudança em qualquer detalhe (uma inovação técnica, por exemplo) se torna extremamente difícil por

envolver uma reorganização simultânea de tudo. É como se mexer na mata além do costumeiro implicasse em mexer nas próprias idéias acerca do mundo, em alterar o comportamento para com parentes. É por isso que o modelo Achuar é ecologicamente conservacionista, deduzo. Por exemplo, se entendi Descola, nossa botânica projeta na floresta uma estrutura social com estratos superiores e inferiores, com predação e invasão, com parasitismo e conquista, evolução e transformação, tornando para nós perfeitamente pensáveis atos de destruição da natureza.

Se é assim, o cosmo Achuar é um esquema simbólico que limita o uso desequilibrado de recursos, que mantém excedentes em caráter virtual, que recusa a maximização. Em suma, os Achuar convertem-se em avatares da concepção segundo a qual os povos primitivos são máquinas de anular o tempo. São sociedades frias. Anulação do tempo e preservação indefinida de uma diferença se equivalem, de fato, para os físicos: a "forma específica sob a qual o tempo se introduz na física [é] a evolução em direção à homogeneidade" (Prigogine e Stengers, 1986:185). As sociedades que controlam essa tendência e permanecem "frias" precisam ser então dotadas de algum mecanismo de regulação que, como a cosmologia Achuar, ordene o fluxo de objetos que entram e saem, de modo a manter a estrutura, em outras palavras, de maneira a evitar o aumento de entropia. Os físicos, ainda uma vez, conceberam esses mecanismos que Maxwell imaginou como demônios que sonham em destruir a temporalidade (Wiener, 1970:88).

Os pequenos demônios imaginados por Maxwell são máquinas que, postadas nos pontos de contato de um sistema com seu exterior, regulam sabiamente os fluxos que ocorrem nesses pontos, como porteiros de um clube noturno que, selecionando quem entra e quem sai, mantêm a boa qualidade da clientela. No caso dos primitivos, esse demônio impediria a degradação da sociedade, quer via destruição dos recursos naturais, quer pela assimilação à sociedade envolvente. Em particular, os demônios de Maxwell deveriam reduzir a fricção interétnica que, gerando calor, transformam sociedades frias em sociedades quentes.

O problema com esse modelo é que ele não passa de uma ilusão. Com o correr do tempo, o próprio demônio sucumbe à entropia. Ele precisa receber informação para agir, o que envolve um fluxo entre ele e o ambiente. Como diz Wiener, o demônio "recebe um grande número de pequenas impressões, até cair numa certa vertigem, e ficar incapacitado de percepções claras: de fato, cessa então de atuar como demônio de Maxwell" (Wiener 1970:88).

A duração de um demônio de Maxwell, se não é eterna, pode, no entanto, ser prolongada, se ele é realimentado de fora, se não é abandonado à própria inércia. É como se seu discernimento tivesse que ser reforçado pela entrada de informação – recriação simbólica, troca com vizinhos, canais de comunicação com o movimento ecológico e indigenista. Se admitirmos essa visão, não precisaremos compartilhar o sentimento nostálgico com que Descola conclui seu livro: "o sentimento insidioso de regressão" de quem contempla uma máquina ilusória de anular o tempo. Passamos a reconhecer o caráter sempre ilusório dos mecanismos de estabilidade, e pensamos em como estabelecer contato com os demônios nativos. E o problema passa a ser: é possível articular estruturas locais, periféricas e equilibradas a um espaço global, centralizado e cujo ímpeto é converter toda diferença em energia e valor?

BIBLIOGRAFIA

BATAILLE, G. 1967. *Oeuvres Complétes.* VI. Paris: Gallimard.

BECKERMAN, S. 1979. The Abundance of Protein in Amazonia: a Reply to Gross. *American Anthropologist* 81(3):533-60.

BERGMAN, R.W. 1980. *Amazon Economics: The Simplicity of Shipibo Wealth.* Syracuse: Syracuse University Press.

CARNEIRO DA CUNHA, M. 1986. "Escatologia entre os Krahô – Reflexão, Fabulação" In *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade.* São Paulo: Universidade de São Paulo e Brasiliense.

CARNEIRO, R. 1961. "Slash-and-burn Cultivation Among the Kuikuro and its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin" in *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America* (J. Wilbert, org.). Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales: 47-67.

CHAUMEIL, S.P. 1985. E'change d'Énergie. Paris: *Journal de la Société des Americanistes* LXXI:143-158.

DESCOLA, Philippe. 1986. *La Nature Domestique: Simbolisme et Praxis dans l'Ecologie des Achuar.* Paris: Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme.

GRANERO, F.S. 1986. Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America. *Man* 21(4):657-679.

GROSS, D. 1984. Amazonia and the Progress of Ethnology. *Latin American Research Review:* 200-22.

———. 1975. Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin. *American Anthropologist* 77:526-49.

GUDEMAN, S. 1978. *The Demise of a Rural Economy.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

HENLEY, P. 1982. *The Panare: Tradition and Change on the Amazonian Frontier.* New Haven: Yale University Press.

HUGH-JONES, C. 1980. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, S. 1980. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press.

JOHNSON, A. 1983. "Machiguenga Gardens" In *Adaptive Responses of Native Amazonians* (R. Hames e W. Vickers, orgs.). Nova Iorque: Academic Press; 29-64.

LAKATOS, I. 1978. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.

LATHRAP, D. 1968. "The 'Hunting' Economies of the Tropical Forest Zone of South America: an Attempt at Historical Perspective" In *Man the Hunter* (R. Lee e I. Devore, orgs.). Nova Iorque: Aldine Publishing Company: 23-30.

———— . 1970. *The Upper Amazon*. Londres: Thames and Hudson.

LEE, R. e DEVORE, I. (orgs.). 1968. *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company.

LÉVI-STRAUSS, C. 1970. *O Pensamento Selvagem*. SP: Companhia Editora Nacional.

LIZOT, J. 1977. Population, Ressources et Guerre chez les Yanomami. *Libre* 77(2).

MAYBURY-LEWIS, D. (org.). 1979. *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.

MEGGERS, B. 1977. *Amazônia: a Ilusão de um Paraíso*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

PRIGOGINE, I. e STENGERS, I. 1986. *La Nouvelle Aliance. Métamorphose de la Science*. Paris: Gallimard.

ROOSEVELT, A. 1980. *Parmana. Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco*. Nova Iorque: Academic Press.

ROSS, E. 1978. Food Taboos, Diet and Hunting Strategy: the Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology. *Current Anthropology* 19(1):1-36.

SAHLINS, M. 1968. "Notes on the Original Afluent Society" In *Man the Hunter* (R.B. Lee e I. De Vore, orgs.). Chicago: Aldine Publishing Company.

SEEGER, A. 1981. *Nature and Society in Central Brazil: the Suya Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.

SEEGER, A., DA MATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* 32:2-19.

SRAFFA, P. 1960. *Production of Commodities by Means of Commodition*. Cambridge: Cambridge University Press.

STEWARD, J. 1963. "South American Cultures: an Interpretative Summary" In *Handbook of South American Indians* (J. Steward, org.). Nova Iorque: Cooper Square Publishers, vol. V:669-772.

———— . 1976[1938]. "The Great Basin Shoshonean Indians: an Example of a Family Level as Sociocultural Integration" In *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press: 101-121.

STEWARD, J. e MURPHY, R. 1977[1956]. "Tappers and Trappers: Parallel Processes in Acculturation" In *Evolution and Ecology* (J. Steward, org.). Urbana: University of Ilinois Press: 151-179.

WIENER, N. 1970. *Cibernética*. São Paulo: USP e Editora Polígono.